

hace patente. Porque quizás ése sea justamente el objetivo (o la inevitabilidad) de una labor exegética, la de una herencia que, como Derrida mismo señaló en *Espectres de Marx* no puede ser más que una tarea consignada y nunca una pura labor reproductiva:

Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*³¹.

Gabriela Balcarce

– R. ESPOSITO, *BÍOS. BIOPOLITICA E FILOSOFIA*, TORINO, EINAUDI, 2004, 215 PP.

El debate en torno a la biopolítica constituye, en la estela de la producción tardía de Michel Foucault y como resultado, no en menor medida, de la publicación de sus cursos del Collège de France, uno de los tópicos centrales de nuestro tiempo. Que dicho debate halle su campo de articulación eminente en Italia, al punto de constituirse en uno de los temas “más propios” de la filosofía italiana contemporánea, no puede sorprender. Junto con Giorgio Agamben y Toni Negri, Roberto Esposito constituye una de las figuras sobresalientes de esta tradición sólo en apariencia reciente. Pues, como el propio Esposito señalara, “el carácter peculiar de la tradición filosófica italiana es político” (entrevista con E. Castro, publicada parcialmente con el título “Toda filosofía es en sí política” en *Revista Ñ*, Diario Clarín, 12.03.05, la trad. es mía). Ahora bien, es cierto también que si la reflexión espositiana se revela, ya desde sus primeros escritos –piénsese por ejemplo en su primera gran obra, *Categorie dell’Impolitico*, de 1988– como una reflexión eminentemente política, sólo tardíamente el ámbito de la biopolítica en un sentido que queda todavía por precisar llega a convertirse en la inflexión específica que caracteriza a la misma. *Bíos. Biopolitica e filosofia* es, en rigor, la primera obra en la que Esposito confronta directamente y de un modo sistemático el problema de lo biopolítico. Su relación con la producción espositiana anterior es a un tiempo de ruptura y de continuidad. Pues si, en cierto sentido, es posible establecer una línea en la que, progresivamente, el problema de la vida como problema político pasa a ocupar cada vez con mayor insistencia el centro de su reflexión, a su vez no puede dejar de constatarse que el planteo que atraviesa *Bíos* implica una radical novedad frente a sus elaboraciones precedentes. Es indudable que el concepto central que articula la reflexión espositiana toda es el de comunidad. Y ello no sólo en la obra que, explícitamente, dedicara al tema –me refiero a *Communitas. Origine e destino de la comunità*, 1998– sino ya desde el comienzo mismo de su reflexión. Baste para constatarlo remitirse a las páginas finales de *Categorie dell’Impolitico* donde la genealogía espositiana de la politicidad y de las figuras que la misma adquiere,

31. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 30.

sobre un trasfondo aporético, en la reflexión del siglo XX, conduce al análisis de la tematización por parte de Bataille del problema de la comunidad, al punto de identificarse con ella. A diferencia de autores como Canetti, Broch o S. Weil, que contraponen lo impolítico a lo político estando lo impolítico signado por una esencial irrepresentabilidad, Bataille señala una

“elisión (¿un velarse?) del límite entre lo político y lo impolítico que puede definirse de este modo: llevado a sus confines extremos (...) lo impolítico halla una configuración política, reconoce (imagina) un punto originario que precede a la ‘ruptura’ con lo político. Este punto sigue siendo rigurosamente irrepresentable. Pero esa irrepresentabilidad puede ser ella misma representada. (...) Esta representación de lo irrepresentable es lo que Bataille llama «comunidad» (*Categorie dell’Impolitico*, Milano, Il Mulino, nva. ed., 1999, p. 299, la trad. es mía).

Puede, pues, hallarse en este primer movimiento fundamental que parte de lo impolítico y conduce a su recubrimiento por parte de la comunidad el rasgo distintivo que animará la producción espositiana, en particular en el itinerario que se inaugura con el ya mentado *Communitas* y que, bajo la forma de una trilogía, conducirá a *Bíos*. Ahora bien, en *Bíos*, como he dicho, la reflexión espositiana se confronta por vez primera de un modo decidido con el problema de la vida y su inflexión política y, lo que es más curioso, lo hace de modo tal que la comunidad como hilo conductor y tópico central de su pensamiento parece quedar opacado, como en el trasfondo. Sin dudas contribuye a este desplazamiento el progresivo recubrimiento de la noción de comunidad por parte de aquella que constituye su contraparte negativa: la inmunidad, y que es el tema central de la obra que se sitúa, precisamente, en el punto intermedio de la mencionada trilogía: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, de 2002. Ahora bien, una tentación a la que a menudo nos vemos conducidos es la de comprender el tratamiento de la vida en *Bíos* a partir de la dialéctica entre comunidad e inmunidad que se articula a partir del desarrollo de *Immunitas*. Si Esposito efectivamente parece, imperceptiblemente, operar un desplazamiento de la noción de comunidad a la de vida como contraparte de los dispositivos inmunitarios a cuyo análisis se aboca cada vez con mayor insistencia, constituye, a mi juicio, una salida demasiado sencilla y por ende sospechosa leer su obra como si de lo que se tratara fuera de una mera sustitución conceptual. De este modo, se pierde de vista la dimensión específica que la inflexión biopolítica de la reflexión espositiana implica. Es por ello que la lectura que aquí querría proponer de *Bíos* se orientará, ante todo, a comprender la lógica que guía ese desplazamiento conceptual con vistas a establecer en qué medida la continuidad con la tematización de la relación entre inmunidad y comunidad debe a un tiempo ser afirmada y negada a la hora de pensar el análisis espositiano de la vida.

El mejor punto de partida, o al menos uno de ellos, para plantear este problema es precisamente el de asumir como eje el concepto de inmunidad.

Y eso porque este concepto revela dos caras, una de las cuales lo orienta en dirección a la comunidad, la otra al problema de la vida. En efecto, si la categoría de inmunidad surge a la consideración espositiana a partir de su análisis del derecho romano y de la común raíz *munus* como la contraparte semántica y ontológica de la comunidad, al mismo tiempo, la misma lleva inscrita en sí y en función de una doble valencia que le es propia la vida y el derecho: en efecto, la inmunidad revela en tanto concepto una valencia jurídica y una valencia biológica y en ese sentido se revela crucial a la hora de pensar la imbricación entre política y vida propio de la biopolítica. Pues, y ésta es la tesis de la que parte Esposito en *Bíos*, si en cierto modo la confluencia de vida y politicidad puede rastrearse incluso en las formas políticas clásicas, el fenómeno típicamente moderno, aquel que propiamente puede denominarse biopolítico, resulta de la inflexión inmunitaria de esa relación:

[Q]uiero decir que sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna (*Bíos*, p. XIII¹)

Lo que Esposito procura de este modo es brindar una respuesta al problema que, en la tematización foucaultiana, habría quedado en suspenso, a saber, el de la relación entre lo que, a grandes rasgos, puede denominarse el paradigma de la soberanía y aquel propio de la biopolítica. Dicho de otro modo, “¿Cómo se vinculan soberanía y biopolítica? ¿En el modo de la sucesión cronológica o en de la superposición contrastante?” (*Bíos*, p. 27). Los textos de Foucault, Esposito lo constata bien a lo largo del primer capítulo de *Bíos*, son ambiguos en este punto. Y es precisamente a partir de esta ambigüedad que Esposito derivará la más fuerte crítica al planteo foucaultiano, aquella en función de la cual, por otra parte, se articulará todo el libro. Se trata en el fondo de una antinomia que depende de un vicio que, en el punto de partida del análisis de Foucault, pone en riesgo el análisis todo. Pues si se afirma la continuidad entre soberanía y biopolítica, se corre el riesgo –y aquí el interlocutor polémico, la figura de ese riesgo es sin duda G. Agamben– de identificar la política occidental con un mecanismo tanatopolítico, como si ya en el origen de la política moderna y como resultado de ese origen estuviera implicado un poder sobre la vida que sólo puede traducirse en dispositivo de muerte y cuyo paradigma es el campo de concentración. Si se opta por la hipótesis discontinuista, prosigue Esposito, el riesgo parece ser otro, igualmente grave, a saber, la incapacidad de dar cuenta de por qué, en el marco del paradigma biopolítico cuyo fin expreso es el de la conservación de la vida, se revela, sin embargo, una faz tanatopolítica que, para conservar la vida, la niega. Justamente con vistas a explicar esta aparente aporía sin adherir al modelo continuista es que Esposito pondrá en escena la categoría de inmunización. Pues en ella, en efecto, lo que se pone en juego es que el modo de conservación, de protección de la vida, involucra su negación. Justamente

1. Hay traducción española: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, 2007.

la dificultad de Foucault para reconocer este mecanismo reside, a juicio de Esposito, en no haber podido pensar más que a partir de su exterioridad vida y política (cf. *Bíos*, p. 39). Es esta exterioridad aquella que, a través de la dinámica articulada por el concepto de inmunidad, puede ser superada o, mejor aún, revelar una imbricación más originaria entre vida y politicidad. Analicemos esta dinámica con más cuidado, a partir de la confrontación que Esposito propone con el “primer pensador completamente biopolítico”: Nietzsche.

Si el capítulo II de *Bíos* consiste en una presentación de la dinámica de inmunización que sigue con pequeñas variaciones el desarrollo propuesto en *Immunitas*, con vistas a poner de relieve el modo en que las categorías centrales del pensamiento político moderno (soberanía, propiedad, libertad) son en última instancia deudoras de una misma lógica inmunitaria, es en el capítulo III dedicado a Nietzsche donde, a mi juicio, surge una perspectiva novedosa frente a los desarrollos espositianos precedentes, en particular aquellos que se fundan en la relación entre comunidad e inmunidad, y es precisamente esta perspectiva la que determina la peculiar inflexión biopolítica del análisis que domina la obra que aquí nos ocupa. ¿Qué es aquello que en el pensamiento de Nietzsche permite un recorrido que vaya más allá del problema crucial que, en la confrontación con Foucault, Esposito detecta como el problema principal de su análisis de la biopolítica, a saber, el de concebir aún en términos de exterioridad vida y política? Un hilo conductor para dar respuesta a esta pregunta se cifra, justamente, en el modo en que Nietzsche aborda críticamente la política moderna y, en general, la modernidad como un todo. Esposito, siguiendo los desarrollos nietzscheanos en *Más allá del bien y del mal*, sintetiza como sigue la caracterización nietzscheana de la modernidad: ésta puede comprenderse como “la negación formal, o forma negativa, del propio contenido vital” (*Bíos*, p. 83). Aplicada al problema de lo político esta lógica revela rápidamente su carácter antinómico. Pues si la politicidad, al menos desde Hobbes, se piensa a sí misma como un modo de protección de la vida, lo hace bajo la forma de la “antinomía constitutiva de querer asumir, conservar, desarrollar un inmediato –lo que el autor llama ‘vida’– a través de una serie de mediaciones destinadas objetivamente a contradecirlo, precisamente por tratarse de mediaciones obligadas a negarle su carácter de inmediatez” (*Bíos*, p. 83). Con lo cual, es precisamente la exterioridad entre vida y política a partir de la cual la modernidad piensa lo político lo que determina su fracaso –y, *a fortiori*, el fracaso del intento foucaultiano por ir más allá del esquema inaugurado por lo modernos. Esposito lo señala de un modo que, en sí mismo, no se halla exento de provocación: “lo que cuenta, en negativo, es su no-ser biopolítica –la escisión que se abre entre los dos términos de la expresión en una forma que arranca a la política su *bíos* y a la vida su política originaria, es decir, su potencia constitutiva” (*Bíos*, p. 84). Como puede verse, no se trata ya de pensar el modo en que la política toma como objeto a la vida –o en la célebre definición de Foucault, el modo en que el hombre es el animal “en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”– sino de que la vida es a un tiempo –este sería el gran presupuesto nietzscheano, el que le otorgaría un carácter netamente biopolítico a su reflexión– el sujeto y el objeto

de la política. Por ello no ha de sorprender que en Nietzsche, como constata Esposito (cf. Entrevista con E. Castro, *op. cit.*), se hallen presentes los dos vectores de sentido que la biopolítica reconoce como los más propios: por un lado, el vector hiperinmunitario de acuerdo al cual con vistas a la conservación de la vida es posible sacrificar la vida misma, en una economía en la que el individuo queda subsumido a las necesidades de la especie y de sus representantes más sobresalientes; por otro, empero, hallamos en Nietzsche otro vector, que se configura a partir del hecho de que el movimiento fundamental de la vida no es el de la conservación sino el de la expansión y el acrecentamiento. En este sentido –Esposito había ya presentado esta cuestión en el capítulo IV de *Immunitas*, siguiendo a Goldstein y a Canguilhem– las formas inmunitarias tendientes a la conservación pueden adquirir un valor negativo, retardatario, que la vida misma tiende a superar en función de su fuerza expansiva –lo que en *Immunitas* denominara su capacidad normativa–. La operación conceptual de Esposito en este punto se revela con suma claridad y justifica, a mi juicio, el desplazamiento de la categoría de comunidad a la categoría de vida como contraparte de la inmunidad, lo cual en modo alguno implica que ambas se hallen en una relación de equivalencia semántica. Más bien lo contrario. En tanto la *communitas*, tal y como la concibe Esposito, se caracteriza por su carácter puramente negativo, ella no puede ser el sujeto de su propia inmunización sino más bien el objeto de ésta. Es por eso, como bien se ha hecho notar, que el recorrido conjunto de *Communitas* e *Immunitas* conduce a la conclusión de que no se trata en modo alguno de hacer prevalecer el componente inmunitario –lo que podríamos llamar la “solución Hobbes”– ni el comunitario –la “solución Bataille”– sino de establecer entre ambos un cierto equilibrio que, más concretamente, implicaría la determinación de mecanismos inmunitarios más aptos que otros para la regulación de la fuerza negativa característica de la comunidad. A ello apunta a mi juicio la idea de que la inmunización bien entendida no debe pensarse desde el punto de vista de la conservación –es decir, en su aspecto meramente defensivo– sino desde una finalidad de la cual el modo en que se vincula el embrión con el sistema inmunitario de la madre constituye el paradigma más acabado: “definir la identidad del sujeto” (Cf. *Immunitas*, cap. V, 4). Como puede verse, empero, la relación entre comunidad e inmunidad es aún una relación dialéctica donde toda positividad no es sino la negación de una negatividad originaria que, para no anularse a sí misma, debe ser capaz de acoger en sí dicha negatividad que constituye su motor. Las implicancias del desplazamiento del análisis hacia la categoría de vida son en este punto decisivas. Pues la vida no es en modo alguno sólo la negatividad que debe, para existir, ser negada y adoptar así una forma positiva sino el juego mismo de lo positivo y lo negativo, el campo de fuerzas en el que dicho juego se desarrolla. Esta es la “solución Nietzsche” que marca una radical ruptura frente a las antes mencionadas, justamente porque ya no se funda en la exterioridad entre política y vida, entre inmunidad y comunidad, sino en su copertenencia recíproca. Si la comunidad puede identificarse con la vida sólo puede hacerlo si se concibe a la vida como exterior a la política, es decir, en el vocabulario espositiano temprano,

como puramente impolítica. Pero si se admite la compenetración entre vida y política como lo hace Nietzsche leído por Esposito, es decir, si se piensa de un modo originariamente biopolítico, el esquema cambia radicalmente. Es en este desplazamiento semántico y conceptual donde se pone en juego la novedad de *Bíos*, aquella que determinará en esta obra la posibilidad del éxito de la apuesta que, en *Immunitas*, sólo se hallaba formulada: la de una biopolítica afirmativa. Nótese el modo en que la siguiente definición de biopolítica afirmativa depende por completo de la copertenencia de vida y política:

una biopolítica afirmativa es aquella que determina una relación productiva entre poder y sujetos. Que, más que sujetar –y con ello objetivar– al sujeto, determina su expansión y su potenciamiento (...). Naturalmente, *para que el poder pueda producir subjetividad –antes que destruirla– debe ser immanente a ésta, no trascenderla.* (Entrevista con E. Castro, *op. cit.*, el subrayado es mío).

Es justamente esta inmanentización del poder en la vida aquello que constituye el núcleo de la “solución Nietzsche” y aquello que permite que la política no sea ya la administración más o menos adecuada de los mecanismos inmunitarios sobre un objeto que le es exterior sino el resultado de los procesos vitales mismos. Si la vida es el sujeto de la política, si puede ella misma fundar su propia norma, entonces la biopolítica no sólo no debe necesariamente identificarse con la tanatopolítica, como sugieren Agamben y un cierto Foucault, sino que puede convertirse por su propia lógica interna en política de la vida, lo cual, por otra parte, le confiere un privilegio inaudito frente al modelo soberano.

Toda la confrontación, en dos pasos, con la deriva tanatopolítica de la biopolítica contemporánea –en particular en su punto cúlmine con el nazismo– que ocupa los dos últimos capítulos del libro se funda en este presupuesto. El nazismo habría consistido, entre otras cosas, en la separación de vida y política y su ulterior fusión violenta: el problema consiste, entonces, no en la reducción de la vida a su materia biológica sino en su reduplicación bajo la forma de un alma trascendente con la que el cuerpo debe coincidir: el nombre de esta coincidencia no sería otro que el de raza (cf. *Bíos*, p. 153). En esta misma línea Esposito emprenderá la deconstrucción de la noción de cuerpo (en abierta polémica con Nancy, cf. tb. Esposito, R. y Nancy, J.-L., “Diálogo sobre la filosofía por venir”, en Cabanchik, S., *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006), justamente como la figura de la espiritualización de lo biológico. La propuesta de Esposito se articulará entonces, en el capítulo V donde el autor expone los trazos generales de su programa en dirección a una biopolítica afirmativa, como una inversión de este movimiento que constituiría la clave de la inversión tanatopolítica de la biopolítica. Contra toda trascendencia de lo político frente a la vida, será a partir de la afirmación irrestricta de la inmanencia recíproca de ambos que se abrirá el camino para una biopolítica afirmativa. No es casual, pues, que el libro se cierre en dos pasos, primero con la recuperación de Spinoza y, luego, con la

de quien en rigor ha dado lugar a una recuperación semejante: Gilles Deleuze. Tampoco lo es que apenas unas páginas antes Esposito confronte, de un modo novedoso, la filosofía heideggeriana como biopolítica y la interprete como una inversión del nazismo –“la existencia excede a la vida”– que sin embargo sigue pensando en términos de irreductibilidad la relación entre vida y politicidad. Es precisamente a través de estas marcas que se evidencia el desplazamiento que parece orientar a la obra más reciente de Esposito. Todo ocurre como si Esposito hubiera abandonado el horizonte heideggeriano que dominara, más aún que lo que él mismo está dispuesto a reconocer, su reflexión, un horizonte signado por la presencia de la trascendencia en la inmanencia, de lo impolítico en lo político, para pasar a afirmar irrestrictamente la inmanencia en tanto tal. Más allá del esquema que liga comunidad e inmunidad en una relación de corte dialéctico donde la figura prevaleciente es la negatividad, la introducción del concepto de vida y cierta influencia teórica de un Nietzsche en cierto sentido leído a través de Deleuze abre un nuevo panorama: uno en el que la biopolítica pensada en tanto figura de la recíproca inmanencia de vida y politicidad pueda, por fin, adquirir un signo positivo. No es seguro que este camino conduzca efectivamente a buen puerto. Pero es sin duda un nuevo horizonte a ser explorado.

Bernardo Aínbinder